

<https://helda.helsinki.fi>

Moninainen mutta yhdenvertainen ihminen

Karhu, Sanna

Gaudeamus

2020

Karhu , S 2020 , Moninainen mutta yhdenvertainen ihminen . julkaisussa V Hänninen & E Aaltola (toim) , Ihminen kaleidoskoopissa : Ihmiskäsitysten kirjoja tutkimassa . Gaudeamus , Helsinki , Sivut 243-262 .

<http://hdl.handle.net/10138/327516>

publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

13

Moninainen mutta yhdenvertainen ihminen

SANNA KARHU

Valistusfilosofia ja siitä innoitusta saanut Ranskan vallankumous vuonna 1789 olivat tärkeitä pontimia ihmisoikeusajattelun kehittymiselle. Vallankumouksen yhteydessä annettu ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus määritteli, että ihmiset syntyvät vapaina ja oikeuksiltaan tasavertaisina. Ihmisten luovuttamattomiksi oikeuksiksi katsottiin vapaus, omistusoikeus, henkilökohtainen turvallisuus ja sorron vastustaminen. Kuten kuuluisa lausahdus vapaudesta, veljeydestä ja tasa-arvosta kuitenkin vihjaa, Ranskan kansalaisina pidettiin tuohon aikaan ainoastaan miehiä ja heistäkin vain omistavaan luokkaan kuuluvia. Naiset, ihonväriltään muut kuin valkoiset, lapset, homoseksuaalit ja työläiset rajattiin ihmis- ja kansalaisoikeuksien ulkopuolelle. Vaikka julistusta on käytetty esimerkiksi YK:n ihmisoikeuksien yleismaailmallisen julistuksen mallina, sen keskeisintä ajatusta ihmisten yhdenvertaisuudesta leimaa jännite. Millainen on se ihminen, jolle oikeuksia myönnetään? Niin kuin ihmisoikeusajattelun syntyminen Ranskan vallankumouksen aikana osoittaa, ihmisyyys on normatiivinen käsite, jonka määritelmä ja tulkinta vaihtelevat sekä historiallisesti että kulttuurisesti. Normatiivisella tarkoitan tässä sitä, että ihmisyyys ei ole neutraali käsite vaan se on muovautunut kulloistenkin vallan järjestelmien ja kielellisten luokittelujen sekä yhteiskunnallisten arvottamisten tuloksena. Ihmisyyys on toisin sanoen poliittinen käsite.

Feministisen ajattelun perinne aina valistusajasta nykyhetkeen paljastaa, että ihmisten yhdenvertaisuuden ja tasa-arvoisuuden määrittelystä on väiteltä jo satoja vuosia. Jo varhainen naisasianainen ja orjuuden vastustaja, ranskalainen Olympe de Gouges (1748–1793) arvosteli ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistusta, koska se sulki naiset kokonaan ulkopuolelleen.¹ Vaikka valistusfilosofia ja etenkin sen läheinen kumppani liberalistinen poliittinen filosofia ovat tuoneet yhteiskunnalliseen keskusteluun monia ihmisten yhdenvertaisuuden kannalta tänäkin päivänä olennaisia käsitteitä, kuten ”vapauden”, ”tasa-arvon” ja ”ihmisoikeudet”, feministinen kritiikki on usein pureutunut juuri liberalistisen ihmiskuvan ongelmiin. Näitä ovat muuan muassa oletus ihmisyydestä arvovapaana ja universaalina eli kaikkialla ja kaikkina aikoina samanlaisena pysyvänä käsitteenä. Liberalistinen humanismin perintö ei vielä tänäkään päivänä ole lunastanut lupauksiaan: muodolliset, lakiin kirjatut ihmisoikeudet ja tasa-arvo eivät ole poistaneet naisten tai vähemmistöjen syrjintää eivätkä rasismia. Syitä tähän on haettu erityisesti yhteiskunnan valtarakenteista ja normeista, jotka ylläpitävät historiallisesti muodostunutta ja sen vuoksi yhä vaikutusvaltaista oletusta länsimaisesta, valkoisesta ja keskiluokkaisesta heteromiehestä normaalin ihmisyyden ja ihanteellisen kansalaisuuden mittapuuna, jolla kaikkien muiden ihmisyyttä ja yhteiskuntakelpoisuutta on arvioitu. Jotta yhdenvertaisuus voisi toteutua, feministiajattelijat ovat ottaneet tehtäväkseen kyseenalaistaa paitsi eri ihmisryhmien välillä vallitsevia valtasuhteita myös ihmisyyteen liitettyjä normatiivisia oletuksia ja arvoja.

Tässä luvussa tarkastelen ihmisyyttä käsitteenä, jolla on oikeutettu naisten sekä eri vähemmistöihin kuuluvien ryhmien alistusta ja poliittista ulossulkemista. Kun ihmisyyys ymmärretään normatiivisena ja poliittisena kategoriana, se paljastuu myös joksikin, jonka ulossulkevia rajoja voidaan tietoisesti arvioida, kyseenalaistaa ja muuttaa. Näkökulmani paikantuu jälkistrukturalistiseen poliittiseen filosofiaan ja feministisen teorian keskusteluihin. Jälkistrukturalismi on 1960-luvun lopulla syntynyt filosofian ja kriittisen teorian suuntaus, jossa korostetaan kielellisten merkitysten historiallista ja kulttuurista rakentumista sekä niiden avoimuutta muutokselle. Jälkistrukturalistisessa poliittisessa filosofiassa ja feministisessä teoriassa kritiikin kohteena ovat erityisesti modernin filosofian ja humanismin ydinolelut. Tällaisia ovat esimerkiksi ajatus ihmisestä autonomisena subjektina, joka syntyy maailmaan vapaana yksilönä, riippumattomana yhteiskunnallisista valtasuhteista ja kielellisistä merkityksistä. Tässä luvussa ymmärän ihmisyyden jännitteisenä ja jatkuvassa muutoksessa olevana poliittisena käsitteenä. Tavoitteeni on ihmisen kategorian politisoinnin avulla osoittaa, että ihmisyyys on jatkuvien yhdenvertaisuudesta käytävien valtataisteluiden keskeinen käsite, jolla on ajettu erilaisia poliittisia päämääriä.

AKTIVISMISTA AKATEMIAAN

Mustien kansalaisoikeusliike ja naisliike sekä homojen, lesbojen ja transihmisten aktivismi 1960–1970-lukujen Yhdysvalloissa murensi perinteistä käsitystä ihmisyydestä ja kansalaisuudesta, joka oli hyvin pitkään perustunut oletuksille mieheydestä, valkoisuudesta, keskiluokkaisuudesta ja heteroudesta. Rasisminvastainen liike kyseenalaisti niin kulttuurisen kuin juridisenkin käsityksen valkoisuudesta ihmisyyden ja kansalaisuuden ehtona. Feministit tavoittelivat tasa-arvoista asemaa suhteessa miehiin, sillä etenkin naisten tekemä ilmainen hoivatyö perheen piirissä hankaloitti heidän poliittista asemaansa. Homot ja lesbot taistelivat homoseksuaalisuuden psykiatrista patologisointia ja kriminalisointia sekä yhteiskunnallista ulossulkeamista vastaan. Transihmiset puolestaan vaativat loppua asunnottomuudelle ja poliisiväkivallalle sekä sukupuoli-identiteetin perusteella tapahtuvalle syrjinnälle.

Uusien yhteiskunnallisten liikkeiden ja aktivismin esiinmarssi 1960-luvulta lähtien loi tarvetta myös uudennaisille tietämisen ja tutkimisen tavoille yliopistoissa. Ensimmäinen naistutkimuksen oppiaine (*women's studies*) perustettiin Yhdysvalloissa San Diegon yliopistoon vuonna 1970. Oppiaine pyrki alkuvuosinaan paikkaamaan naisten aliedustusta tutkijoina ja heidän kokemustensa näkymättömyyttä tutkimusaiheina sekä luomaan kriittistä teoriaa naisten yhteiskunnallisesta asemasta. Myös homo- ja lesbotutkimusta alettiin opettaa samoihin aikoihin naistutkimuksen kanssa. Sen tavoitteena oli tuoda ihmistieteissä aiemmin sivuutetut seksuaalivähemmistöt näkyviin.

Siinä missä varhaisessa naistutkimuksessa ja homo- ja lesbotutkimuksessa käytettiin vielä melko kyseenalaistamatta yhtenäisiksi miellettyjä ”naisen”, ”homon” ja ”lesbon” identiteettikategorioita ja keskityttiin näihin ryhmiin kuuluvien kokemuksiin syrjinnästä, feministinen antirasistinen aktivismi alkoi kiinnittää huomiota sorron risteäviin ja toisiinsa kytkeytyviin muotoihin. Mustien lesbojen vasemmistolainen aktivistiyhteisö Combahee River Collective julkaisi pamfletin ”The Combahee River Collective Statement” (1977), jossa he arvostelivat mustien vapautusliikkeen seksismiä, naisliikkeen keskiluokkaisuutta ja valkoisuutta sekä sitä, että separatistiset eli naisten välisiä suhteita painottavat lesbofeministit olivat keskittyneet seksuaalisuuteen muiden erojen kustannuksella.² Kollektiivi huomautti, että mustien naisten heikko yhteiskunnallinen ja taloudellinen asema silloisissa feministisissä ja antirasistisissa liikkeissä oli jätetty täysin huomiotta. Heidän tavoitteensa oli, että myös mustat naiset tulisi tunnustaa samanarvoisiksi ihmisiksi ei ainoastaan valtaväestön vaan myös muiden vapautuksesta kamppailevien ryhmien kanssa.³ Combahee River Collectiven pamfletti ennako

1990-luvulla alkaneita keskusteluita intersektionaalisuudesta, johon palaan myöhemmin tässä luvussa.

Länsimaisen feminismin historiaa on ollut tapana jaotella niin sanottuihin aaltoihin. Ensimmäinen aalto eli 1800-luvun naisliike vetosi ennen kaikkea naisia ja miehiä yhdistävään universaaliin ja rationaaliseen ihmisyyteen ja vaati sen perusteella naisille samoja kansalaisoikeuksia miesten kanssa. Toinen aalto paikannetaan 1960- ja 1970-lukujen radikaalifeministiseen aktivismiin, jossa päämäärinä olivat naisten lisääntymisoikeudet, seksuaalisuuden vapauttaminen kapitalistisen ja patriarkaalisen yhteiskunnan kahleista sekä feminististen tiedostamisryhmien perustaminen. Kolmas aalto ajoittuu postmodernin ja jälkikolonialaisen kulttuurin murrokseen 1980- ja 1990-luvuilla, jolloin huomio kiinnittyi sukupuolieron lisäksi myös muihin valtahierarkioihin, kuten luokkaan, seksuaalisuuteen ja rodullistaviin normeihin. Kolmannessa aallossa keskeistä oli myös sukupuolen binäärisyyden eli kaksinapaisuuden kyseenalaistaminen. Tämä sukupuolen kaksinapaisuuden kritiikki pohjusti myös ”naistutkimuksen” nimen muuttamista ”sukupuolentutkimukseksi” monissa yliopistoissa 2000-luvulla, myös Suomessa. Nykyään puhutaan myös neljännestä aallosta, johon on sijoitettu mitä erilaisimpia feminismejä, kuten alistuksen eri muotojen (esim. rasismin, ikäsyrjinnän ja heteronormatiivisuuden) yhteisvaikutuksia purkava intersektionaalinen feminismi, transnaisten ja transfeminiinisten asemaan keskittyvä transfeminismi, feministinen aktivismi sosiaalisessa mediassa sekä seksuaaliseen häirintään puuttunut #metoo-kampanja. On hyvä muistaa, että puhe ”aalloista” ei kuitenkaan tarkoita sitä, että feminismi olisi edistynyt lineaarisesti, vaan erilaiset feministiset ajattelutavat ovat kehkeytyneet lomittain ja toisiinsa nähden ristiriitaisissakin asemissa.⁴ Hyvä esimerkki tästä on mainitsemani mustan feminismin synty 1970-luvulla ja sen kriittinen näkökulma valtavirran feminismiin.

Tyypillistä 1960–1980-luvuilla kehittyneille kansalaisliikkeille ja vapautusdiskursseille oli se, että ne keskittyivät niin sanottuun identiteettipolitiikkaan. Tällä tarkoitetaan eturyhmäpolitiikkaa, joka pyrkii parantamaan johonkin tiettyyn ryhmään, kuten naiseen, mustiin tai seksuaalivähemmistöihin, kuuluvien yhteiskunnallista asemaa ja oikeuksia. Combahee River Collectiven manifestissa mainitaan, että identiteettipolitiikka on tärkeä politiikan tekemisen tapa, koska paremmasta yhteiskunnallisesta asemasta kamppailu perustuu heidän omiin identiteetteihinsä ja sorron kokemuksiin nimenomaan mustina naisina ja mustina lesbonaisina. Tämänkaltaisen identiteettipolitiikka on yhteydessä feministisen tieto-opin teoriaan näkökulmasidonaisuudesta eli niin sanottuihin standpoint-teorioihin.⁵

Toisen aallon feminismistä ponnistaneiden teorioiden keskeinen idea on, että tieto ei ole koskaan neutraalia tai arvovapaata vaan muodostuu aina

suhteessa vallitseviin valtahierarkioihin. Toinen ydinväite on, että yhteiskunnassa sorretuilla ja marginalisoiduilla ihmisryhmillä on sellaista kokemusperäistä tietoa yhteiskunnan valtasuhteista ja syrjinnästä, jota valtaväestöön kuuluvilla ei ole. Koska akateeminen tutkimus on ollut pitkään valtaväestöön kuuluvien (kuten valkoisten, keskiluokkaisten heteromiesten) hallussa, tieteessä on vallinnut kapeakatseinen ote varsinkin tutkittaessa yhteiskunnallisia ilmiöitä. Sen vuoksi esimerkiksi mustien lesbonaisten kokemusten huomioon ottaminen parantaa tieteen laatua: heidän konkreettinen ymmärryksensä sorrosta luo uusia ja aiempaa monipuolisempia näkökulmia, joista yhteiskunnan hierarkioita voidaan arvioida. Standpoint-teorioiden mukaan etenkin valtasuhteiden tutkimisen täytyy lähteä liikkeelle juuri sorrettujen ryhmien elämästä ja heidän kokemuksistaan.

Identiteettipoliittikkaa ja standpoint-teorioita on molempia kritisoitu essentialismista eli siitä, että ne olettavat virheellisesti universaalin, kaikille ryhmän jäsenille yhteisen ja pysyvän olemuksen (lat. *essentia*) eli tässä tapauksessa identiteetin, jonka pohjalta vallitsevia valtasuhteita ryhdytään kyseenalaistamaan ja muuttamaan. Esimerkiksi valtavirran naisliike 1960- ja 1970-luvuilla sekä toisen aallon feminismi perustuivat ajatukseen, että on olemassa yhtenäinen ihmisryhmä nimeltä ”naiset”, jonka kaikki jäsenet jakavat yhtäläisen kokemuksen syrjinnästä. Tällaisen ajattelutavan ongelmana on, että oletus yhtenäisestä, kaikkien jakamasta identiteetistä ei ainoastaan häivyttä eroja ihmisten välillä vaan myös peittää alleen sen, että identiteetit rakentuvat historiallisesti ja kulttuurisesti. Jos yhteiskunnallinen sorto, syrjintä ja marginalisaatio on tapahtunut juuri luokittelemalla ihmisiä eri kategorioihin, eikö identiteetteihin perustuva politiikka tai tutkimus päädy kategorioiden purkamisen sijaan vain vahvistamaan niitä ja samalla niiden pohjalta rakentuneita alistussuhteita? Tällaista kritiikkiä on esitetty erityisesti seksuaalisuutta ja sukupuolta kriittisesti tarkastelevassa queer-teoriassa sekä jälkistrukturalistisessa poliittisessä filosofiassa.⁶

Homojen vapautusliikkeen nähdään usein alkaneen vuonna 1969 New Yorkin Stonewall Inn -yökerhon mellakoista, joissa mustat ja latinalaisamerikkalaistaustaiset transnaiset taistelivat yhdessä homojen kanssa poliisien tekemiä väkivaltaisia baariratsioita vastaan. Vaikka homoliikkeen alku povasi seksuaalista vallankumousta, valtavirran homoliike kesyyntyi myöhemmin ylpeyden (*pride*) tunteen pohjalta kumpuavaksi identiteettipoliitikaksi, joka tavoitteli pääasiassa valkoisille ja keskiluokkaisille seksuaalivähemmistöille – usein juuri homomiehille – yhteiskunnallisesti hyväksyttyä asemaa ja samoja oikeuksia heterojen kanssa.⁷ Kun esimerkiksi tultiin 2000-luvulle, valtavirtaliike keskittyi vaatimaan tasa-arvoa perinteisissä valtion instituutioissa, kuten avioliitossa ja armeijassa. Aids-kriisi 1980-luvulla sai kuitenkin aikaan uudenlaista liikehdintää, joka ei pyrkinyt niinkään poliittiseen mukaan otta-

miseen eli inklusioon vaan yhteiskunnan arvojen ja normien perinpohjaiseen muuttamiseen. Aidsiin sairastuneita ja kuolevia homomiehiä – kuten myös esimerkiksi seksityöntekijöitä ja huumeiden käyttäjiä – kohdeltiin presidentti Ronald Reaganin ajan konservatiivisessa Amerikassa arvottomina verrattuna valtaväestöön. Monien perheet hylkäsivät HIV-tartunnan saaneet jäsenensä, lukuisat hautaustoimistot eivät suostuneet ottamaan vastaan aidsiin kuolleiden ruumiita ja poliittista tahtoa epidemian ratkaisemiseen ja sairastuneiden hoidon järjestämiseen ei juuri löytynyt. Myös suurin osa homojen oikeuksiin keskittyvistä järjestöistä reagoi hitaasti homojen stigmatisaatioon eli leimaamiseen, jota epidemia entisestään syvensi.⁸

Queer-teoria syntyi queer-aktivistien homoliikettä kohtaan osoittamasta kritiikistä. Välinpitämättömyys aids-kriisistä ja seksuaalivähemmistöjen dehumanisaatio eli epäinhimillistäminen tuotti vastaiskuna queer-aktivismia (esim. aktivistiryhmät ACT UP ja Queer Nation) ja queer-ajattelua, joka pyrki heteronormatiivisen ihmiskäsityksen murtamiseen. Heteronormatiivisuudella tarkoitetaan oletusta, jonka mukaan kaikki ihmiset ovat luonnostaan heteroseksuaaleja. Oletus paitsi yleistää yhden seksuaalisuuden käytännön kaikkiin päteväksi myös toimii yhteiskunnallisena normina ja ihanteena, joka määrittelee, ketkä ovat normaaleja ja kelpoollisia – ja ketkä taas ”perversejä” ja kelpaamattomia. Sana *queer* tarkoittaa outoa ja poikkeavaa, mutta aktivistit ja teoreetikot ottivat tämän aiemmin homojen haukkumanimenä viljellyn sanan haltuunsa käyttämällä sitä voimaannuttavana ja kriittisenä käsitteenä. Syntyi queer-teoria, joka tähtää kehoja, kokemuksia ja identiteettejä määrittelevien normien paljastamiseen ja purkamiseen. Queer viittaa tutkimusotteeseen, jossa huomion kohteena ei ole ”totuus” seksuaalisuudesta ja sukupuolesta vaan se, miten hierarkkinen erottelu normaaliin ja poikkeavaan on historiallisesti ja yhteiskunnallisesti rakentunut.

Aktivismin ohella queer-teorian samoin kuin kolmannen aallon feminismin muodostumiseen vaikutti luvun alussa mainitsemani jälkistrukturalistinen teoriaperinne. Jälkistrukturalisteiksi lasketaan sellaisia teoreetikoita kuin Judith Butler, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, Julia Kristeva ja Jacques Lacan.⁹ Suuntaus hylkäsi valistusajalla syntyneen käsityksen ihmisestä rationaalisena, eheänä ja autonomisena yksilönä, joka on kaikkialla samanlainen riippumatta ajasta ja paikasta. Jälkistrukturalistinen ajattelu muokkasi vahvasti ihmis- ja yhteiskuntatieteitä, joissa alettiin kyseenalaistaa kulttuurin universaaleja ja pysyviä rakenteita painottavia strukturalistisia selityksiä ihmisestä ja yhteiskunnasta. Ihmisyyttä nähtiin nyt läpeensä poliittisena käsitteenä.

IHMISYYS POLIITTISENA KÄSITTEENÄ: SUKUPUOLITETTU SUBJEKTI

Arkipuheessa seksuaalivähemmistöjen tasa-arvon vahvistamista luonnehditaan usein suvaitsevaisuuden edistämiseksi. Queer-ajattelu hylkää tämän tavoitteen. Sana ”suvaitseminen” vihjaa, että valta-asemassa oleva suvaitsee eli sietää niitä, jotka ovat poikkeavia tai erilaisia. Suvaitseminen ylläpitää epätasa-arvoa, koska se ei edellytä, että vakiintuneita käytäntöjä ja tapoja tarkasteltaisiin kriittisesti, saati että niitä yritettäisiin muuttaa. Queer-teoreettisessa tutkimusotteessa vähemmistöjä ei pyritä sisällyttämään valitsevaan yhteiskuntajärjestelmään. Suvaitsevaisuuden edistämisen sijaan se pyrkii kyseenalaistamaan valtasuhteita sekä luomaan aitoa yhdenvertaisuutta. Kritiikin kohteena ovat ne kulttuuriset käytännöt ja ajattelutavat, jotka määrittelevät tietynlaiset ihmiset normaaleiksi ja toisenlaiset epänormaaleiksi. Sen sijaan, että queer-ajattelu tyytyisi vain edistämään ihmisoikeuksia, se analysoi sitä, miten yhteiskunnalliset valtasuhteet ovat muovanneet ihmisten käsitystä ”normaalista” seksuaalisuudesta ja sukupuolesta.

Koska queer-teoria keskittyy valtasuhteiden tarkasteluun yksilösubjektien oikeuksien tai identiteettien tarkastelun sijaan, sitä on toisinaan nimitetty ”subjektittomaksi kritiikiksi”.¹⁰ Subjekti-sanalla, joka arkikielessä tarkoittaa yksilöä, on vankka filosofinen painolasti. ”Subjekti” toimii modernissa filosofiassa eräänlaisena ontologisena peruskäsitteenä, jonka juuret ulottuvat René Descartesin cogito-argumenttiin saakka eli käsitykseen ”minästä” rationaalisena ja muista erillisenä itsetietoisuutena. Jälkistrukturalismista ammentavassa queer-teoriassa käsitys ihmisen minuudesta pirstaloituu. Selväräjaisen ja muuttumattoman entiteetin sijaan nähdään, että subjektius on historiallisesti kerrostunutta sekä kielellisten ja yhteiskunnallisten käytäntöjen muovaamaa. Brittiläinen politiikan ja feminismin teoreetikko Moya Lloyd on kuvannut tällaista käsitystä subjektin sosiaalisesta ja kielellisestä rakentumisesta prosessimaiseksi subjektiksi (*subject-in-process*).¹¹ Tämä käsitys korostaa sitä, että subjektius muodostuu jatkuvana yhteiskunnallisena tapahtumana. Vaikka ihmissubjektit ovat rakentuneet tietyssä ajassa ja paikassa, se ei tee subjekteista epätodellisia. Niitä ei vain ymmärretä enää valtasuhteista irrallisina, vaan ne nähdään valtasuhteissa muodostuneiksi. Tämä tarkoittaa sitä, että se, miten me tällä hetkellä ymmärrämme subjektin (eli yksilön minuuden ja toimijuuden) on seurausta erilaisista yhteiskunnallisista valtasuhteista, joissa joidenkin subjektia on pyritty kaventamaan tai kokonaan kieltämään.

Valitusfilosofiasta kumpuavassa liberaalihumanistisessa poliittisen filosofian perinteessä, kuten eurooppalaisen kolonialismin eli siirtomaavallan ajan yhteiskuntasopimusteorioissa (esim. Thomas Hobbesin ja John Locken

filosofiat), subjektien nähtiin lähes poikkeuksetta edeltävän politiikkaa ja valtaa.¹² Liberaali poliittisen ajattelun perinne on tähän päivään saakka ottanut subjektin – ja nimenomaan yksilösubjektin – idean lähes annettuna. Tämä pätee myös liberaalifeminismiin, joka keskittyy perinteisiin tasa-arvokysymyksiin, kuten naisten yhtäläiseen edustukseen politiikassa ja työelämässä. Liberaalin perinteen mukaan yksilöt syntyvät ja kasvavat kodin yksityisessä piirissä ja täysi-ikäisinä saavuttavat poliittisen subjektin osallistumalla poliittiseen keskusteluun ja demokraattiseen päätöksentekoon julkisessa piirissä. Erityisesti toisen aallon feministinen ajattelu kieltäytyi tästä pitkään vallinneesta ihmiskäsityksestä huomauttamalla, että yksityisen piiriä ei voida erottaa julkisesta piiristä, koska myös yksityinen alue rakentuu poliittisesti. Esimerkiksi radikaalifeministi Shulamith Firestone argumentoi, että naisten alistainen asema yhteiskunnassa juontuu patriarkalisesta ja heteroseksuaalisesta ydinperheinstituutiosta sekä kapitalistisista tuotantosuhteista, jotka ulkoistavat hoivan yksityisen piiriin eli naisten harteille palkattomana työnä.¹³ Näitä teemoja on kehittänyt eteenpäin etenkin Nancy Fraser, joka on kirjoittanut laajasti feministisestä poliittisesta filosofiasta ja kapitalismin kritiikistä.¹⁴

Vaikka queer-teoriaa pidetään usein vastakkaisena naisia yhtenäisenä ryhmänä korostavalle radikaalifeminismille, se on saanut vaikutteita radikaalifeministisestä ”henkilökohtainen on poliittista” -näkemyksestä. Lausahdus sisältää ajatuksen, jonka mukaan yksityisinä pidetyt asiat, kuten seksuaalisuus, sukupuoli, perhe ja lisääntyminen, ovat poliittisia kysymyksiä. Siinä missä toisen aallon feminismi perustaa poliittiset tavoitteensa naisten ryhmälle tai naisten luokalle marxilaisessa hengessä ja vaatii niiden vapauttamista sorrosta, queer-teoria kysyy, miten ymmärrys kahdesta toisilleen vastakkaisesta sukupuolesta on historiallisesti muodostunut erilaisissa vallan verkostoissa. Jos toisen aallon feminismi, etenkin sen sosialistisen haaran, vaikutusvaltaisimpia taustateoreetikkoita olivat Karl Marx ja Friedrich Engels, niin queer-ajattelussa eräs merkittävimmistä vaikuttajista on muiden jälkistrukturalististen ajattelijoiden ohella Michel Foucault.

Foucault’n klassikkoteos *Seksuaalisuuden historia* (1976) tutkii modernin seksuaalikäsityksen syntyhistoriaa vertaamalla esimerkiksi antiikin seksuaalikulttuuria ja -etiikkaa moderneihin seksuaalikäytäntöihin.¹⁵ Foucault’n mukaan se, miten seksuaalisuus kulloinkin ymmärretään, riippuu kullekin ajalle ominaisista tavoista jäsentää tiedon ja vallan välistä suhdetta. Usein ajatellaan, että moderneissa länsimaissa eletään seksuaalisen vapautumisen aikaa, joka on vastakohtainen esimerkiksi 1700- ja 1800-lukujen viktoriaanisen ajan puritanismille. Foucault kuitenkin väittää, että sen sijaan, että seksuaalisuudesta olisi noina aikoina vaiettu, siitä tuli 1700-luvun alusta lähtien yksityiskohtaisen tarkastelun ja luokittelun kohde. Seksuaalisuuden

tarkkailulla pyrittiin hallitsemaan ihmisten kehollisiin haluihin ja nautintoihin liittyvää käyttäytymistä. Seksuaalisuus yhdistettiin paitsi erilaisiin hygieni- ja puhtauskäytäntöihin myös valtioiden väestöpolitiikkaan. Teollistuminen edellytti entistä enemmän työvoimaa, mikä tuotti tarpeen kontrolloida lisääntymiskäyttäytymistä. Erilaisia kehollisia haluja ja nautintoja alettiin niputtaa seksuaalisuuden alle, ja niiden toteuttaminen pyrittiin rajoittamaan avioliittoinstituutioon. Seksuaalisuuden käsitteen alle luokiteltujen ruumiillisten piirteiden, toimintojen ja käytäntöjen hallinta johti uuden tieteenalan eli seksologian (*scientia sexualis*) syntyymiseen 1800-luvun lopussa. Seksologia pyrki ”löytämään” erilaisia perversioita eli ”epänormaalien” seksuaalisen halun muotoja luokittelemalla ja nimeämällä ne. Esimerkiksi homoseksuaalisuuden nähtiin poikkeavan normaaliksi käsitetyistä eli lisääntymiseen tähtäävästä seksistä. Homoseksuaalisuuden kategoria piirsi tällä tavalla käsitteelliset rajat seksuaalisuuden käytännölle, jota kutsutaan nykyään heteroseksuaalisuudeksi. Seksuaalisuutta ei Foucault’n mukaan näin ollen voida pitää luonnollisena, aina ja kaikkialla samanlaisena pysyvänä ilmiönä, jota on pyritty joko tukahduttamaan tai vapauttamaan. Kuten Foucault osoittaa, se on rakentunut historiallisesti sellaiseksi, millaisena se nykyään ymmärretään, erilaisten tieteellisten, poliittisten ja taloudellisten käytäntöjen seurauksena.

Foucault’n filosofinen lähestymistapa eli genealoginen menetelmä pyrkii paljastamaan sen, miten itsestäänselvyyksinä pidetyt ”totuudet” ja käsitykset ihmisluonnosta ovat rakentuneet inhimillisen toiminnan seurauksena erilaisissa tiedon ja vallan keskittymissä, kuten ihmistieteissä (esim. psykiatria, kriminologia, kasvatustiede, seksologia ja väestötiede) ja instituutioissa (esim. koulu, armeija, vankila ja sairaala). Tällöin yhteiskunnallista valtaa ei ymmärretä subjekteja, tietoa tai seksuaalisuutta rajoittavana vaan päinvastoin niitä tuottavana ja hallinnoivana ilmiönä. Tällainen genealoginen eli inhimillisten käytäntöjen syntyhistoriaa tarkasteleva tutkimusote tuo siis esiin aiemmin luonnollisina pidettyjen asioiden, kuten seksuaalisuuden tai sukupuolen, poliittisen luonteen. Toisin sanoen niiden ”totuudet” voidaan kyseenalaistaa ja avata muutokselle.

Filosofi ja queer- ja feministiteoreetikko Judith Butler (s. 1956) on soveltanut genealogista otetta sukupuolta ja seksuaalisuutta koskevassa teoretisoinnissaan. Hän on kirjoittanut laajasti eri aiheista, esimerkiksi sukupuolinnormeista, subjektin sosiaalisesta rakentumisesta, väkivallattomuuden etiikasta, mielenosoituksen poliittisesta filosofiasta sekä kehollisesta haavoittuvuudesta. Aiheiden runsaudesta huolimatta Butlerin tuotannon läpileikkaava kysymys on, miten valtasuhteet ja normit vaikuttavat siihen, keiden elämät ymmärretään elämisen ja ylläpitämisen arvoisiksi ja keiden ei. Tunnetuimmassa teoksessaan, *feminismin ja queer-teorian klassikossa*

Hankala sukupuoli (1990), hän tarkastelee sitä, miten kehoja sääntelevät sukupuoliittavat ja heteroseksualisoivat normit, kuten oletus sukupuolen kaksinapaisuudesta ja luonnollisesta heteroseksuaalisuudesta, rakentavat oletusta normaalista ihmisyydestä.¹⁶

Butlerille sukupuolen kahtiajako mieheksi ja naiseksi on historiallisesti kehittynyt oletus, joka toimii pakottavasti kulttuurin kaikilla tasoilla – niin koulussa, lakiteksteissä, populaarikulttuurissa kuin arkipäiväisissä käyttäytymissäännöissäänkin. Hänen mukaansa sukupuoli ei ole sisäsyntyinen tai luonnollinen tosiasia vaan jotain, mikä tehdään päivästä toiseen ja mitä erilaisimmilla tavoilla kehojen tyylittelystä vessojen erotteluun. Jotta sukupuoli olisi olemassa, se vaatii jatkuvaa ylläpitoa erilaisilla käytännöillä, joita valvotaan ankarasti: sukupuolen totunnaisia rajoja häivyttäviä, uhmaavia tai ylittäviä henkilöitä paheksutaan ja heitä pyritään palauttamaan kahtiaajolliseen järjestykseen jopa väkivaltaisesti. Butler ei kiistä ruumiillisia eroja, kuten yleisin kritiikki häntä kohtaan olettaa. Sen sijaan hän analysoi niitä kulttuurisia normeja, jotka pönkittävät oletusta, että kaikki ihmiset tulisi lokeroida joko mieheksi tai naiseksi. Kuten Foucault’lle seksuaalisuus, Butlerille sukupuoli on historiallinen, ihmiskehojen hallintaan liittyvä käytäntö.¹⁷

Butlerin mukaan sukupuoli on kehojen luokittelemisen tapa, jolla pyritään heteroseksuaalisuuden normalisoimiseen eli jähmettämään sen yhteiskunnallinen asema ainoana normaalina ja ”luonnollisena” seksuaalisuutena.¹⁸ Kaksinapainen sukupuolen kategoria pyrkii yhdistämään näennäisen eheäksi kokonaisuudeksi toisiinsa liittymättömiä piirteitä, kuten puhetapaa, kävelytyyliä, kehollisia ominaisuuksia, kehon tyylittelyä, seksuaalista halua, pukeutumista ja elekieltä.¹⁹ Butler kuvaa sukupuolen toimintaa performatiiviseksi (vrt. engl. *perform*) eli joksikin, mitä tehdään tai suoritetaan. Sukupuolen pakottavuus syntyy siitä, että länsimaisessa kulttuurissa ”naiseuden” ja ”mieheyden” käytännöt pyritään kiinnittämään vain tietynlaisiin kehoihin. Butlerille kaksinapainen sukupuolikäsitys on normi, joka säätelee sitä, ketkä ymmärretään normaaleiksi ja oikeanlaisiksi ihmisiksi – ja toisaalta sitä, millaiset kehot, kokemukset ja identiteetit nähdään vääränlaisina, epänormaaleina ja arvottomina. Normin käsitteellä Butler viittaa yhteiskunnallisen vallan toimintaan.²⁰ Normit ovat eräänlaisia kirjoittamattomia mutta pakottavia sääntöjä tai oletuksia, jotka pyrkivät yhdenmukaistamaan ja ohjaamaan ihmisten toimintaa ja käyttäytymistä. Sukupuolinnormit pyrkivät normalisoimaan eli tekemään luonnollisiksi ja tavallisiksi juuri tietynlaisia kehoja ja niille sopivaa käyttäytymistä. Sukupuolinnormien toiminta voidaan nähdä kurinpidollisena valtakäytäntönä, jonka avulla sukupuolen ”oikeaa” tekemistä tarkkaillaan ja sen ”väärin” tekemisestä rangaistaan.²¹ Transihmisten ja muunsukupuolisten syrjintä, patologisointi ja väkivaltainen sortami-

nen sekä sukupuolen itsemäärittelyoikeuden kiistäminen ovat esimerkkejä siitä, miten sukupuoli toimii kurittavana normina.

Toinen esimerkki normien toiminnasta on yleinen tapa, jolla seksuaali- ja sukupuolivähemmistöistä puhutaan. Jako enemmistöihin ja vähemmistöihin olettaa, että raja näiden ryhmien välillä olisi itsestään selvä.²² Tällaisessa jaottelussa riskinä on, että enemmistö hahmottuu luonnollisena ryhmänä, jota vasten vähemmistöt näyttäytyvät vain pienenä, poikkeavana ryhmänä. Oletus selvärajaisista enemmistöistä ja vähemmistöistä voikin piilottaa ja vahvistaa niitä normeja, jotka ovat tuottaneet käsityksen ihmisestä luonnostaan heteroseksuaalisena ja sukupuoleltaan kaksinapaisena.

Ihmisten käyttäytymisen ohella normit vaikuttavat myös siihen, millaisia subjekteja ja ihmisyyden muotoja pidetään mahdollisina. Ihmiset syntyvät ja kasvavat maailmaan, jossa jo olemassa olevat kielellis-sosiaaliset kategoriat ja normit määrittävät sitä, mistä on ymmärrettävää puhua, millaiset kehot nähdään oikeanlaisina ja millaiseksi normaali subjektius ja ihmisyyys käsitellään. Nämä yhteiskunnallisia valtasuhteita ylläpitävät mekanismit eivät riipu yksilöiden elämästä tai kuolemasta, mutta yksilöt joutuvat mukautumaan niihin tullakseen ymmärrettäviksi ihmissubjekteina. Butler käyttää käsitettä kulttuurinen ymmärrettävyys (*cultural intelligibility*) kuvaamaan sitä, miten normatiiviset oletukset ihmisyydestä toimivat historiallisesti muotoutuneina kulttuurisina kehyksinä, jotka hallinnoivat sitä, kuka voidaan hyväksyä subjektiksi tai ihmisen kategoriaan kuuluvaksi.²³ Butler katsoo, että normien pakottavuus on eräänlaista väkivaltaa, koska normit rajaavat voimakkaasti sitä, millaiset subjektit, kehot ja identiteetit näyttäytyvät ymmärrettävinä.²⁴ Normien väkivalta ilmenee esimerkiksi intersukupuolisten vauvojen kosmeettisessa genitaalikirurgiassa – jota tehdään edelleen myös Suomessa – jossa sukupuolen kaksijakoisuuden normi kirjaimellisesti kaiverretaan veitsellä kehoon.²⁵

Butlerin normiteoretisointi ankkuroituu hänen käsitykseensä ihmisestä relationaalisena, sosiaalisesti rakentuneena olentona. Ihmishenki on syntymästään lähtien perustavanlaatuisesti haavoittuvainen ja riippuvainen toisista ihmisistä ja normeista, jotka hallitsevat ihmiseksi tunnustamista. Tämä riippuvaisuussuhde ei Butlerin mukaan katoa aikuistumisen myötä, vaan ymmärrettäväksi subjektiksi kasvaminen edellyttää, että muut subjektit tunnustavat tämän sellaiseksi.²⁶ Tunnustetuksi tuleminen taas riippuu valitsevista normeista, jotka sääntelevät ihmisyyden ehtoja.²⁷ Toisaalta myös ihmisen hengissä säilyminen on riippuvaista toisista, sillä kehollisena olentona ihminen on altis haavoittumiselle ja väkivallalle.²⁸ Nämä inhimillisen riippuvuuden ulottuvuudet punoutuvat myös toisiinsa: normien uhmaaminen altistaa subjektin erilaisille ulossulkemisen ja väkivallan muodoille

vihapuheesta fyysiseen väkivaltaan. Relationaalinen ihmiskäsitys on Butlerille kriittinen vaihtoehto liberalistis-individualistiselle ihmiskäsitykselle.²⁹

Butlerin näkemykset subjektin ja sukupuolen rakentumisesta haastoivat 1990-luvun alussa oletuksen ”naisista” feministisen politiikan perustana. Kun feminismiä ei moninaisten erojen takia voida enää määritellä yhteisen nimittäjän eli ennalta määritellyn ”naisten” kategorian kautta, mitä jää jäljelle feministisestä politiikasta? Mikä on feminismin subjekti? Sama kysymys pätee toki muuhunkin identiteetti- eli eturyhmäpolitiikkaan, joka keskittyy ajamaan oikeuksia niille, jotka jakavat saman identiteetin. Toisaalta subjektin ymmärtäminen historiallisesti rakentuneeksi tekee subjekteista itsessään poliittisia: ne eivät ole vain vallan marionetteja tai normien pelinappuloita vaan myös tapoja vastustaa valtasuhteita.

Hyvän esimerkin vallitsevia valtasuhteita vastustavasta subjektiudesta tarjoaa meksikolaisen chicana- ja lesbofeministi Gloria Anzaldúan käsite *mestiza*. Hänen teoksensa *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) piirtää kuvaa uudenlaisesta queeristä subjektiudesta, joka ylittää annettujen kategorioiden ja normaaliuden rajoja. Anzaldúa hahmottelee *mestiza*-käsitteellään moninaisen ja hybridisen subjektiuden mahdollisuuksia omien, elettyjen kokemustensa valossa. Hän tarkastelee sitä, miten hänen oma identiteettinsä hahmottuu sekä chicano-kulttuurin ja amerikkalaisen kolonialistisen kapitalismin ristipaineessa että lesbouden ja heteronormatiivisen kulttuurin yhteentörmäyksessä. Chicano-sanaa käytettiin aiemmin meksikolaistaustaisten amerikkalaisten haukkumasanana. Meksikolaistaustaisten kansalaisoikeusliike eli ”Chicano-liike” 1940- ja 1950-luvuilla otti sanan haltuun voimaannuttavana terminä. Chicana-sana puolestaan viittaa tässä samassa yhteydessä meksikolaistaustaisiin mutta Yhdysvalloissa syntyneisiin naisiin. Chicana-feminismi taistelee sekä chicana-naisiksi identifioituvien sortoa että meksikolaistaustaisten kohtaamaa rasismia vastaan. Anzaldúan kuvaus rajoista (*la frontera*) viittaa todelliseen, rasististen ja väkivaltaisten käytäntöjen läpäisemään raja-alueeseen Yhdysvaltojen ja Meksikon välissä. Toisaalta hän kuvaa käsitteellä myös normatiivisia ja symbolisia rajoja, joilla ylläpidetään kaksinaapaisia luokituksia, kuten mies-nainen, hetero-homo, normaali-epänormaali ja valkoinen-ruskea.

Mestiza-käsitteellä Anzaldúa kuvaa niiden naisten moninaisia identiteettejä, joiden taustassa yhdistyvät niin Amerikan alkuperäisväestöt kuin espanjalainen ja meksikolainen syntyperä. Anzaldúan oma identiteetti sekä chicana-naisena että lesbona ilmaisee hyvin *mestizan* luonnetta. Hän ei pidä itseään *mestizana* ainoastaan siksi, että kuuluu chicano-yhteisöön, vaan myös, koska hän on chicana ja lesbo – marginalisoitu ja hyljeksitty identiteetti niin amerikkalaisessa valtakulttuurissa kuin omassa kulttuurissaankin.³⁰ Näin ollen sen lisäksi, että *mestiza* ilmaisee juuri tiettyjen naisten

ellettyjä kokemuksia, se toimii myös vertauskuvana kaikenlaisille hybridisille ja marginalisoiduille subjektiuksille, jotka liukuvat totunnaisten ja kaksinaapaisten lokeroitien tuolle puolen.³¹

Anzaldúan käsitys subjektiudesta jatkuvasti muutoksessa olevana ja avonaisena prosessina voidaan ymmärtää yhtenä vastarinnan tapana. Siinä missä vallitsevat valtasuhteet pyrkivät jähmettämään tuottamansa subjektit paikoilleen alistussuhteisiin, *mestiza* uhmaa luokitusten valtaa kieltäytymällä binäärisistä jakolinjoista ja staattisista identiteetti-luokista sekä luomalla uudenlaista tietoisuutta, joka rikkoo totunnaisia rajoja. Anzaldúa kutsuu tätä ”mestiza-tietoisuudeksi” (*the mestiza consciousness*), joka queerin tavoin ilmaisee jatkuvassa muutoksessa olevaa monisyyistä ja vastarinnan mahdollisuuksia luotaavaa subjektiutta.³²

Sekä Butlerin queer-teoreettinen näkemys performatiivisesta sukupuolesta että Anzaldúan ajatus *mestizasta* edustavat mainitsemaani käsitystä prosessimaisesta subjektista, joka kiinnittää katseen siihen, miten ihmisyyden kategoria rakentuu erilaisissa valtasuhteissa, mutta myös näiden valtasuhteiden kriittisen paljastamisen ja vastustamisen paikkoihin. Butlerin ja Anzaldúan teoretisointi mahdollistaa erilaisten ryhmien välisen solidaarisuuden politiikan, joka ei perustu yhden identiteetin eturyhmäpolitiikalle vaan jonka tavoitteena on yhteiskunnan valtasuhteiden muutos.

IHMISYYDEN MUUTTUVAT HIERARKIAT: HOMONATIONALISMI JA VAMMAISUUDEN POLITIIKKA

Sukupuoli ja seksuaalisuus olivat pitkään keskeisimmät tekijät, joiden näkökulmasta ihmisyyden normatiivista rakentumista feministisessä tutkimuksessa ja queer-teoriassa käsiteltiin. Vuosituhannen vaihtumisen jälkeen huomio kohdistui kuitenkin uudella tarmokkuudella muihinkin ihmisten välille tehtyihin eroihin, kuten luokkaan, etnisyyteen, uskontoon, ikään, vammaisuuteen ja ihonväriin. Analyysia monista eroista kuvataan usein termillä intersektionaalisuus, jolla viitataan yhteiskunnallisten erottelujen ja luokitteluiden risteämiseen ja yhteisvaikutukseen. Ajatus intersektionaalisuudesta juontuu 1970-luvun antirasistiseen ja feministiseen aktivismiin, jossa pyrittiin monipuolistamaan ymmärrystä yhteiskunnallisista valtasuhteista. Intersektionaalisuuden käsitteen teki tunnetuksi oikeustieteilijä ja musta feministi Kimberlé Crenshaw (s. 1959) tutkimuksessaan, jossa hän selvitti, miten mustien naisten kokemaa syrjintää ei kyetä ymmärtämään, ellei seksismin ja rasismin toisiaan vahvistavia yhteisvaikutuksia oteta huomioon.³³ 2000-luvulla käsite vakiintui feministiseen tutkimukseen analyttisenä työkaluna ja lähestymistapana, jolla yhteiskunnan valtasuhteita pyritään tarkastelemaan syvällisesti ja kriittisesti. Avaan intersektionaalista lähestymistapaa

seuraavaksi kahden esimerkin avulla. Esimerkeillä havainnollistan sitä, miten ihmisyyys ymmärretään niissä relationaalisesti rakentuneena osana valtasuhteita ja normeja. Koska kummassakin esimerkissä korostuu ihmisen kategorian poliittisuus, ne jatkavat ja täydentävät 1990-luvulla alkunsa saaneita keskusteluja kehojen ja subjektiuksien normatiivisesta rakentumisesta. Ensimmäinen esimerkkini koskee homonationalismin kritiikkiä ja toinen vammaisuutta poliittisena käsitteenä.

Queer-teoreetikko Jasbir Puar (s. 1967) on analysoinut sitä historiallista siirtymää, jossa aids-epidemian jälkeen homoja alettiin pitää kuoleman symbolin sijaan elämää mahdollistavina kehoina.³⁴ Puarin tulkinnessa ”elämä” viittaa siihen, miten Yhdysvaltojen nationalistinen politiikka valjasti George W. Bushin johdolla syyskuun 11. päivän iskujen jälkeen aiemmin stigmatisoitujen homojen elämät keppihevoseksi, jonka avulla pyrittiin vakiinnuttamaan rasistista maahanmuutto- ja ulkopoliittikkaa. Uudessa, terrorismin pelon värittämässä maailmanpoliittisessa tilanteessa Yhdysvallat halusi rakentaa retorisesti itsestään kuvan seksuaalivähemmistöjä suvaitsevana, liberaalina länsivaltana ja vastaavasti esittää muslimivoittoiset arabimaat takapajuisina, suvaitsemattomina ja homofobisina. Kahtiajaolla haluttiin luoda nationalistinen poliittinen ilmapiiri, jossa terrorismin vastainen sota ja maahanmuuton kiristäminen voitiin oikeuttaa. Vaikka iskut Afganistanissa ja Irakissa vaativat satoja tuhansia siviiliuhreja, sota haluttiin määritellä ulkopoliitikaksi, jolla taantumukselliseksi määriteltäviä valtioita ja niiden kansalaisia ”demokratisoitiin”.³⁵

Kuten Judith Butler on huomauttanut, sotapolitiikka, jota Yhdysvallat on syyskuun 11. päivän terroritekojen jälkeen harjoittanut, heijastelee imperiaalistista ja rasistista historiaa, jossa länsimaiden kansalaiset esitetään sivistyneinä ihmisinä ja muut – terrorismin vastaisen sodan kontekstissa etenkin muslimit – epämoderneina ”toisina” ja siksi arvottomina ihmisinä verrattuna Yhdysvaltojen ja muiden länsimaiden kansalaisiin.³⁶ Kun tähän toiseuttavaan logiikkaan lisätään nationalistinen retoriikka Yhdysvalloista edistyksekkäänä, liberaalia seksuaalipoliittikkaa edistävänä valtiona, on riskinä, että queer-yhteisö ja heidän poliittiset tavoitteensa asetetaan vahingollisesti vastakkain rasisminvastaisten päämäärien kanssa.³⁷ Yhdysvaltojen sotapolitiikka ja siihen kytkeytyvä rasistinen poliittinen retoriikka toimii tällöin jarruna, joka pyrkii rikkomaan marginalisoitujen ryhmien välisen solidaarisuuden.

Puar kutsuu homojen oikeuksilla ratsastavaa kansallismielistä politiikkaa ”homonationalismiksi”, jossa kansakunnan todellisten ja symbolisten rajojen sisälle halutaan sallia vain tietynlaiseksi ymmärrettyjä ihmisiä: valkoisia, sekulaarikristittyjä ja kunniallisia kansalaisia, olivatpa he heteroja tai homoja.³⁸ Toisaalta homonationalistinen retoriikka samaan aikaan erottelee kansalaisiksi kelpaavat homot sellaisiksi kelpaamattomista: kunniallisia homoja

edustavat valkoiset, keskiluokkaiset ja avioliitossa elävät eli mahdollisimman pitkälle heteronormatiivista kansalaisuutta toteuttavat homot. Toisin sanoen homonationalismin käsite kuvaa sitä, miten puhe seksuaalivähemmistöjen suvaitsemisesta nationalistisessa ilmapiirissä saattaa kätkeä alleen ja vahvistaa sekä rasistisia että heteronormatiivisia poliittisia päämääriä. Tämän vuoksi intersektionaalinen lähestymistapa on välttämätön, kun tarkastellaan normatiivisia hierarkioita eri ihmisryhmien välillä.³⁹ Amerikkalainen suvaitsevaisuuden retoriikka, jota myös Barack Obaman hallinto viljeli, on tosin Donald Trumpin presidentiksi nousemisen jälkeen vaihtunut avoimesti sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöjä polkevaan ja rasistiseen politiikkaan. Trumpin johdolla kuva amerikkalaisesta demokratiasta globaalina edelläkävijänä on alkanut murentua: muurin rakentaminen Meksikon ja Yhdysvaltojen välille on mitä ilmeisin symboli tästä konservatiivisesta käänteestä.

Toinen esimerkki siitä, miten ihmisyyden kategorian normatiivista rakentumista on lähestytty intersektionaalisesti, koskee vammaisuutta. Vammaisuus määritellään usein lääketieteellisenä ongelmana ja sairautena, joka koskee tiettyjä yksilöitä ja heidän kehojaan. Lääketieteellinen näkökulma korostaa vammaisuutta usein kehollisena viallisuutena tai puutteellisuutena, joka vaatii diagnosointia, hoitoa ja parannusta. Tästä näkökulmasta vammaisuus on siis tiettyjen yksittäisten kehojen ongelma ja lääketiede paras keino ymmärtää ja ratkaista se. Vammaistutkimuksessa, erityisesti feministisessä vammaistutkimuksessa, on arvosteltu sitä, kuinka kapeasti lääketiede vammaisuuden ymmärtää. Sen sijaan, että vammaisuus nähtäisiin tilana, joka täytyy parantaa, huomiota kiinnitetään niihin yhteiskunnallisiin valtasuhteisiin ja normatiivisiin käsityksiin, jotka pönkittävät ihannetta normaalista ihmiskehosta vammattomana ja oletusta vammaisuudesta epänormaalina, poikkeavuutena ja sairautena.⁴⁰

Toisin kuin lääketieteellisessä, patologisoivassa käsityksessä, feministisessä vammaistutkimuksessa vammaisuus nähdään ihmiskehon ominaisuuksiin kuuluvana kirjona eikä jonakin, joka voidaan eristää tai irrottaa muista kehoihin kuuluvista piirteistä, kuten koosta tai muodosta. Feministinen lähestymistapa pyrkii paljastamaan, miten tätä variaatiota kontrolloidaan ja normalisoidaan yhteiskunnassa: vammaisiksi määritellyt kehot toimivat peilinä, jota vasten ajatusta normaalista kehosta heijastetaan ja verrataan. Normaaliksi ymmärrettyyn vammattomaan ihmiskehoon liitetään myös sellaisia arvolutuneita ja sukupuolittuneita käsitteitä kuin kauneus, terveys, kyvykyys ja kelpoisuus.⁴¹ Feministinen näkökulma hylkää käsityksen vammaisuudesta yksittäisten kehojen erityisongelmana tai sairautena ja käsitteellistää sitä normatiivisena käytäntönä, joka erottelee ”poikkeavat” ihmiset ”normaaleista”. Kun huomio kiinnittyy normeihin, jotka määrittelevät yksittäiset kehot poikkeaviksi, avautuu uusia tapoja tarkastella vammaisuutta yhteiskuntakriittisesti.

Näin voidaan pohtia esimerkiksi sitä, miten erottelulla poikkeaviin ja normaaleihin kehoihin oikeutetaan usein myös erilaisia hallinnan, arvioinnin ja sääntelyn käytäntöjä, jotka kohdistetaan vammaisiksi määriteltyihin ihmisiin.

Queerfeministinen vammaistutkija Alison Kafer on korostanut, että vammaisuus rakentuu suhteessa vallitseviin käsityksiin siitä, nähdäänkö vammaisten ihmisten tulevaisuus mahdottomana ja synkkänä vai valoisana ja elämisen arvoisena. Hänen mukaansa vammaisuus ja vammattomuus rakentuvat relationaalisesti eli osana erilaisia yhteiskunnallisia valtasuhteita, ihmisten välisiä kohtaamisia ja ableistisia käytäntöjä.⁴² Ableismi tarkoittaa normatiivista oletusta siitä, että ihmisyyys tarkoittaisi vain vammattomia, terveitä, neurotyypillisiä (eli ei esimerkiksi autismin kirjoon kuuluvia) ja tavanomaisella toimintakyvyllä varustettuja ihmisiä. Usein esimerkiksi julkiset tilat ja rakennukset on suunniteltu ableistisesti: esteellisten arkkitehtonisten ratkaisujen vuoksi tilat ovat ainoastaan sellaisten henkilöiden saavutettavissa, jotka eivät käytä esimerkiksi pyörätuolia, rollaattoria tai kainalosauvoja. Ableismin kriittisessä tarkastelussa saavutettavuuden ongelma nivoutuu kysymykseen siitä, miten tilaan ja liikkumiseen liittyvät ratkaisut tuottavat ja ylläpitävät normatiivista ja siksi hyvin ohutta käsitystä ihmisyydestä. Ableistiset normit vaikuttavat vahvasti siihen, millainen elämä nähdään arvokkaana ja millainen ei. Ableismin kriittinen tarkastelu ei silti tarkoita, etteikö vammaisten ihmisten mahdollista kärsimystä, kipua ja tarvetta lääketieteelliseen hoitoon pitäisi ottaa vakavasti. Päinvastoin, kun vammaisuus käsitetään ilmiönä, joka muovautuu valtasuhteissa, myös lääketieteen patologisoivat käytännöt paljastuvat historiallisesti ja kulttuurisesti rakentuneiksi ja siten joksikin, mitä voidaan muuttaa esimerkiksi vastaamaan paremmin hoitoa tarvitsevien tarpeita ja toiveita.

Kun vammaisuus ymmärretään poliittisena eikä yksityisen piiriin kuuluvana asiana, voidaan ryhtyä havainnoimaan myös vammaisten henkilöiden poliittisen toimijuuden mahdollisuuksia ja purkamaan sen tielle kasattuja esteitä. Se, että vammaiset on usein eristetty muusta yhteiskunnasta hoitolaitoksiin ja koteihin, voidaan nähdä yhtenä esteellistämisen käytäntönä, joka estää vammaisia ihmisiä muodostamasta yhteisöjä ja osallistumasta poliittiseen toimintaan. Kaferin mukaan se, että vammaisuus ymmärretään relationaalisena ja poliittisena, avaa mahdollisuuden ajatella yhteisöllisyyttä ja muutosta uudella tavalla. Hän huomauttaa, että myös feministinen teoria ja queer-teoria sekä aktivismi voivat pönkittää ulossulkevia tapoja, jotka hankaloittavat tiettyjen ihmisryhmien osallistumista tai tekevät sen mahdottomaksi.⁴³ Hän kysyykin: ”Keiden kehot, keiden kokemukset, keiden halut ja keiden identiteetit toimivat perustana feminismille, ja kuka tästä rajauksesta päättää? Kuinka saavutettavia – taloudellisesti, kulttuurisesti, älyllisesti, fyysisesti – ovat ne feministiset tilat, joissa pohditaan feminististä tulevaisuutta?”⁴⁴

Myös Jasbir Puar on analysoinut vammaisuutta poliittisena ilmiönä.⁴⁵ Hän on kuvannut erityisesti sitä, miten vammaisuutta aiheutetaan tarkoituksellisesti tietyille kehoille osana sotapolitiikkaa ja kolonialismia. Hän on tarkastellut etenkin Israelin miehitystä ja sotatoimia palestiinalaisalueilla ja huomauttanut, etteivät ne tähtää nykyään ainoastaan tappamiseen vaan vahingoittamiseen ja vammauttamiseen.⁴⁶ Kun yhtä aikaa romutetaan palestiinalaisalueiden infrastruktuuria ja sairaaloita sekä elämää ylläpitäviä perustarpeita (esim. vesi, sähkö, terveystarvikkeiden jakelu), vammautuneiden hoito vaikeutuu ja he jäävät oman onnensa nojaan. Puarin mukaan tällainen toiminta on systemaattista, tiettyyn väestöryhmään kohdistuvaa biopoliittista hallintaa, jossa tavoitteena on torjua kriittisen vastarinnan mahdollisuudet vammauttamalla suuri osa palestiinalaisväestöstä. Puarin käsittelyssä tämän alaluvun alussa esiin nostamani nationalismin kriittinen analyysi punoutuu siis myös vammaisuuden kysymykseen. Israelin kolonialistinen nationalismi pyrkii tekemään omasta väestöstä koskemattomia samalla, kun toista väestöä epäinhimillistetään, tuhotaan tai vahingoitetaan pysyvästi.

Kun Puarin näkemykset vammaisuuden tuottamisesta yhdistetään hänen aiempaan analyysiinsä homonationalismista, intersektionaalisen analyysin edut tulevat hyvin ilmi. Puar on tuonut esiin, että myös Israel on harjoittanut homonationalista politiikkaa.⁴⁷ Tätä se on tehnyt esimerkiksi houkuttelemalla länsimaisia homoja ja lesboja turistilomalle maahan, etenkin Tel Aviin, jota markkinoidaan homoystävällisenä ja modernina kohteena. Israelin ulkoministeriö on sijoittanut valtavasti rahaa imagokampanjaan, jossa maata kuvataan liberaalina, demokraattisena ja vähemmistöoikeuksia ajavana valtiona. Imagon kohotuksella ei yritetä ainoastaan liehitellä homoturismia ja sen mukanaan tuomia rahavirtoja vaan ennen kaikkea rakentaa globaalia kuvaa, jossa Israel ja israelilaiset, toisin kuin muut arabimaat ja niiden kansalaiset, edustavat ”länsimaisia” arvoja. Kampanjasta – jota on kriittisesti kutsuttu ”pinkkipesuksi” – tekee irvokkaan se, että samaan aikaan valtio harjoittaa julmaa, väkivaltaista ja vammauttavaa siirtomaapolitiikkaa palestiinalaisalueiden ihmisiä kohtaan. Esimerkki paljastaa sen, miten ihmisyyss rakentuu hierarkkisesti: tietynlaisia ihmiselämiä ylläpidetään ja suojellaan samalla, kun toisia epäinhimillistetään ja tuhotaan.

IHMISKESKEISYYDEN KRITIIKKI

Intersektionaalisen lähestymistavan ansioksi voidaan katsoa, että se pyrkii näkökulmaan, joka tarkastelee sorron ja alistuksen eri muotoja mahdollisimman laajasti. Intersektionaalista näkökulmaa ja sen painottamaa moninaista ihmiskäsitystä on kuitenkin myös arvosteltu. Sitä on kritisoitu esimerkiksi

sen antroposentrististä eli ihmiskeskeisistä piilo-oletuksista.⁴⁸ Huolimatta siitä, että intersektionaalinen tarkastelutapa hylkää ajatuksen ihmisen kategorian poliittisesta neutraaliudesta, menetelmää soveltavat tutkijat kyseenalaistavat silti harvoin sen ihmiskeskeisyyttä. Ihmisen kategorian ottamista ensisijaiseksi tutkimuksen lähtökohdaksi on kuitenkin alettu viime aikoina arvostella erityisesti posthumanistisessa feministisessä teoriassa.

Eräs tunnetuimpia posthumanistisen feministisen teorian edustajia on filosofi ja feministiteoreetikko Rosi Braidotti (s. 1954). Hän ammentaa Spinozan ja Deleuzen monistisesta filosofiasta sekä Donna Harawayn posthumanistisesta feministisestä teoriasta tavoitteenaan hahmotella uudenlaista, ”planetaarista” subjektikäsitystä, joka olisi kriittinen vastine niin ihmiskeskeiselle feministiselle teorialle kuin länsimaiselle filosofialle, joka on pitkään toistanut sellaisia kaksinapaisia vastakkainasetteluja kuin mies-nainen, kulttuuri-luonto ja ihminen-eläin.⁴⁹ Vaikka Braidotti tarkastelee muiden poststrukturalististen feministien tapaan esimerkiksi sukupuolen ja rodullistamisen vaikutuksia subjektin rakentumiseen, hän ei katso subjektin muodostuvan ainoastaan yhteiskunnallisissa valtasuhteissa vaan myös osana erilaisia elollisia prosesseja ja elämänmuotoja. Koska Braidottin mukaan kaikki elollinen on kietoutunut ontologisesti yhteen, ihmisen tulisi ymmärtää suhteensa toisiin eläimiin ja koko maapalloon uudella tavalla. Braidotti irrottaa tasa-arvon käsitteen ihmiskeskeisistä oletuksista ja laajentaa sen koskemaan kaikkea elollista. Tätä feminististä visiotaan tai utopiaansa hän kutsuu elämäkeskeiseksi tasa-arvoksi (*zoe-centered egalitarianism*).⁵⁰

Posthumanistisen feministisen ajattelun viime aikoina esiin nostamia kysymyksiä elämän muotojen limittyneisyydestä on pohdittu jo 1970-luvulta lähtien ekofeministisessä teoriaperinteessä. Ekofeminismi pyrki paljastamaan, miten naisiin kohdistuva sorto on tiiviissä yhteydessä luonnon ja eläinten alistamiseen. Ekofeministit tarkastelivat sitä, miten patriarkaalisisa länsimaisissa yhteiskunnissa naisten alistusta perusteltiin usein sillä, että he ovat lähempänä luontoa tai eläimiä kuin sivilisoituneet ja rationaaliset miehet.⁵¹ Ekofeministit kiinnittivät huomiota siihen, että tämänkaltaisen naisten ”luonnollistaminen” oli vastaavasti yhteydessä luonnon ”femininisointiin”, jolla oikeutettiin niin naisten kuin luonnonkin hallintaa ja riistoa. Ekofeministinen tutkimusote nähtiin välttämättömäksi, jotta tämä alistussuhde kyettäisiin tunnistamaan ja purkamaan. Poststrukturalistisen feministisen ja queer-teorian nousun myötä tutkimusote, joka painotti paitsi naisten kategorian yhtenäisyyttä myös naisten ja luonnon alistamisen kytköstä, joutui kuitenkin huonoon valoon. Ekofeministinen ajattelu jäikin joksikin aikaa paitsioon akateemisissa feminismissä. Tähän vaikutti mahdollisesti se, että feministiteoreetikot olivat jo pitkään vastustaneet niitä länsimaisessa filosofiassakin kauan vaalittuja käsityksiä, joiden mukaan naisten oletettu

irrationaalisuus tekee heistä eläimellisiä ja sen takia poliittiseen päätöksentekoon – ja filosofiaan – kelpaamattomia. Ekofeministisen analyysin nähtiin entisestään vahvistavan naiseuden samastamista luontoon, vaikka monien ekofeministitutkijoiden tavoitteena oli juuri purkaa tätä essentialistista oletusta.⁵²

Ekofeminismi on kuitenkin kokenut uuden tulemisen 2000-luvun alusta lähtien ja monet ajattelijat ovat muokanneet käsityksiään siten, että he välttäisivät essentialismia. Esimerkiksi materialistinen ekofeminismi korostaa naisten empiiristä – ei ontologista – yhteyttä luontoon esimerkiksi kehittyvissä maissa, joissa juuri naiset, joiden tehtävä perheen ravinnon- ja vedensaanti on, joutuvat ensimmäisinä kokemaan ympäristötuhojen seuraukset.⁵³ Myös sosialistisessa ekofeminismissä naisten, luonnon ja kolonialismin toisiinsa linkittyvä sorto ymmärretään historiallisesti ja poliittisesti kapitalististen tuotantosuhteiden aiheuttamaksi ilmiöksi eikä olemukselliseksi asiaksi.⁵⁴

Ekofeminismi on innoittanut myös analyysseja, joissa ihmisyyden normaatiivista rakentumista on tarkasteltu suhteessa eläimen kategoriaan. Feministinen vammaisteoreetikko Sunaura Taylor on kirjoittanut vammaisten ihmisten eläimellistämisestä eli siitä, miten vammaisuutta on historiallisesti pidetty normaaliin ihmisyyteen kuulumattomana poikkeamana tai kehitysvirheenä ja sen takia jonakin eläimenkaltaisena. Hän huomauttaa, että ihmisten ja eläinten välille rakennetulla erotelulla on oikeutettu eläinten tai eläimellisiksi luokiteltujen hyväksikäyttöä sekä niihin kohdistettua väkivaltaa.⁵⁵ Esimerkiksi kuulovammaisia pidettiin pitkään vähemmän ihmisinä, alempirotuisina ja enemmän eläimen kaltaisina kuin kuulevia ihmisiä, sillä puhetta on pidetty rationaalisen ja sivistyneen ihmisyyden mittapuuna Aristoteleesta lähtien. Kun evoluutioteoria 1800-luvulla sai jalansijaa, viittomakieltä alettiin pitää primitiivisenä kommunikaation muotona, joka yhdistettiin niin apinoihin kuin ”alempiin ihmisrotuihin”, jollaisina Amerikan alkuperäisväestö ja afrikkalaistaustaiset nähtiin silloisessa kolonialistisen rasismin viitekehyksessä. Viittomakielen opetus kiellettiin tästä syystä kuulovammaisten hoitolaitoksissa Yhdysvalloissa 1880-luvulla. Tilanne muuttui vasta 1960-luvulla, jolloin viittomakieli alettiin hiljalleen tunnustaa yhdeksi kieleksi muiden kielten joukossa.⁵⁶ Siihen asti kuuroja painostettiin kouluissa ja hoitolaitoksissa tuottamaan puhetta ja ääntä pakottamalla heidät pitämään käsiä ristissä pöydällä tai laittamalla heille kintaat viittomisen ja elekielen estämiseksi. Myös Suomessa viittomakieli oli kielletty kuurojen kouluissa 1800-luvun lopusta 1970-luvun alkuun saakka, koska sen nähtiin haittaavan puheen ja huulitaluvun oppimista.⁵⁷

Niin kuin Taylor huomauttaa, viittomakielisten sorron historia kuvaa hyvin sitä, miten rodun, eläimen ja vammaisuuden kategoriat ovat toimineet samanaikaisesti toisiaan vahvistaen.⁵⁸ Viittomakieltä ei pidetty yhtenä kieleenä muiden ihmiskielten joukossa, vaan se rodullistettiin ja eläimellistettiin

sillä seurauksella, että kuulovammaisia ei pidetty täysin ihmisinä. Sen sijaan, että Taylor pyrki inhimillistämään vammaisuuden irrottamalla sen eläimen kategoriasta, hän kääntää kuvion toisin päin. Hänelle eläimen, rodun ja vammaisuuden kategorioiden historiallinen yhteen punoutuminen osoittaa tarpeen paljastaa ja kyseenalaistaa niitä vallan muotoja, jotka oikeuttavat eläimellistettyjen ryhmien – niin ihmisten kuin muunlaisten eläinten – huonon kohtelun ja alistamisen.⁵⁹ Kun kysymys eläimellistämisestä otetaan mukaan analyysiin yhteiskunnan sortavista rakenteista ja normeista, avautuu myös mahdollisuus uudenlaiseen solidaarisuuden politiikkaan marginalisoitujen ryhmien välillä. Tällöin tarkastelun kohteena ei ole enää vain ihmisyyden ja ihmiskehojen moninaisuus vaan pikemminkin kysymys siitä, millainen elämä nähdään arvokkaana ja millainen ei.

KAMPPAILUJA YHDENVERTAISESTA TULEVAISUUDESTA

Kuten tässä luvussa käsitellyistä aiheista käy ilmi, ihmisyyden määritelmä on jo pitkään ollut monien erilaisten ja toisiinsa lomittuvien väittelyjen kohteena. Vaikka ihmisen kategoria on alkanut joustaa ja muovautua alistettujen ryhmien kritiikin ansiosta, ei kulku kohti yhdenvertaisuutta ole ollut kuopatonta. Samaan aikaan kun esimerkiksi sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöjen oikeuksia juhlistavat Pride-kulkueet keräävät vuosi vuodelta enemmän osallistujia niin Suomessa kuin muuallakin maailmalla, on ääri-oikeistolainen populistinen liikehdintä voimistunut ja arkipäiväistynyt. Tällä on seurauksensa: esimerkiksi Unkarin oikeistokonservatiivinen hallitus teki pääministeri Viktor Orbánin johdolla vuonna 2018 päätöksen, joka lopettaa sukupuolentutkimuksen oppiaineen ja maahanmuuttajien koulutusta tukevat ohjelmat maan yliopistoista. Vuonna 2020 yhä voimassa oleva Unkarin hallituksen päätös heijastelee niin Yhdysvalloissa kuin Euroopassakin jalsijaa saaneita rasistisia ja vähemmistövihamielisiä asenteita, joista näyttää tulleen yhä salonkikelpoisempia, kun oikeistopopulistiset puolueet ovat nousseet hallituksiin ympäri maailmaa.

Siitä huolimatta, että kehojen, identiteettien ja subjektiuksien moninaisuudesta on tullut yhä näkyvämpää esimerkiksi mediassa, yhdenvertaisuudesta käydään edelleen jatkuvia kamppailuja. Niiden keskeisin tavoite on mahdollistaa elämisen arvoinen elämä ei vain harvoille vaan kaikille.

13. Moninainen mutta yhdenvertainen ihminen

22. Gouges 2003.
23. Frazier, Smith & Smith 2017.
24. Frazier, Smith & Smith 2017, 19.
25. Rossi 2010, 25.
26. Standpoint-teorioita tekivät tunnetuksi 1970-luvulta lähtien marxilaiset feminis-
titutkijat, kuten Dorothy Smith ja Nancy
Hartsock, sekä myöhemmin myös
feministinen rasismintutkija Patricia
Hill Collins.
27. Ks. esim. Brown 1993.
28. Ks. esim. Warner 1999.
29. Ks. esim. Kornak 2015.
30. Monet ranskalaiset jälkistrukturalistit
saivat ajatteluunsa vaikutteita vuoden
1968 Pariisin opiskelijamellakoista,
joihin monet heistä myös aktiivisesti
osallistuivat. Mellakoissa vastustettiin
muun muassa Vietnamin sotaa, fasismin
jäänteitä, imperialismia ja kapitalismia
sekä vaadittiin yliopistojen demokrati-
soitumista.

10. Eng, Halberstam & Muñoz 2005, 3.
11. Lloyd 2005, 1.
12. Ks. esim. Pulkkinen 1998.
13. Firestone 1970.
14. Ks. esim. Fraser 2013.
15. Foucault 2010.
16. Butler 2006.
17. Kaksinaapaisen sukupuolikäsityksen historiasta ks. esim. Laqueur 1990; Germon 2009.
18. Butler 2006, 229.
19. Butler 2006, 234–235.
20. Butler 2004b, 41–42.
21. Lisää kurinpidollisen vallan historiasta ks. esim. Foucault 1975.
22. Sedgwick 1990.
23. Ks. esim. Butler 1993, 140.
24. Normien ja väkivallan suhteesta Butlerilla ks. esim. Karhu 2016; 2017.
25. Butler 2004b, 53.
26. Butlerin relationaalinen subjektikäsitys on saanut vaikutteita esimerkiksi Hegelin herran ja rengin tunnustuksen dialektiikasta, Foucault'n kirjoituksista vallasta sekä psykoanalyttisista teorioista minuuden rakentumisesta.
27. Lisää tunnustuksen filosofiasta Butlerilla ks. Karhu 2020.
28. Butler 2004b, 21.
29. Ks. esim. Butler 2009, 2–3.
30. Anzaldúa 1987, 19–22.
31. Anzaldúa 1987, 79–80.
32. Anzaldúa 1987, 80–83.
33. Crenshaw 1989.
34. Puar 2007.
35. Yhdysvaltojen terrorismin vastaisen sodan siviiliuhrien määristä ks. esim. Crawford 2018.
36. Butler 2009, 132.
37. Butler 2009, 104.
38. Puar 2007, 2.
39. Puar (2007, 211–216) on tosin huomauttanut, että mikäli intersektionaalisuus tulkitaan vain jonoksi erilaisia ja erillisiä identiteettejä, sen soveltaminen yhteiskunnallisen alistuksen analyysiin saattaa identiteettipolitiikan tavoin vain uusintaa vallitsevia valtasuhteita. Vaihtoehdoksi hän on ehdottanut siirtymistä Deleuzen ja Guattarin filosofiasta ammentamaansa ”sommitelman” (*assemblage*) käsitteeseen, joka painottaa staattisten identiteettien sijaan erilaisia kehojen välisiä tapahtumia, käytäntöjä tai kohtaamisia, jotka vahvistuvat tai purkautuvat suhteessa erilaisiin valtasuhteisiin tai vastarinnan muotoihin. Intersektionaalisuudesta yhtenä feministisen teorian keskustelluimmista käsitteistä ks. esim. Cooper 2016.
40. Garland-Thomson 2002, 5–6.
41. Garland-Thomson 2002, 5–6.
42. Kafer 2013, 8.
43. Kafer 2013, 152–153.
44. Kafer 2013, 152.
45. Puar 2017.
46. Puar 2017, 143–144.
47. Puar 2007, 16.
48. Ks. esim. Deckha 2008.
49. Braidotti 2013, 56.
50. Braidotti 2013, 60.
51. Tunnettuja varhaisia ekofeministejä ovat muiden muassa Carol Adams, Susan Griffin ja Karen Warren. Adams 2015; Griffin 2016; Warren 1990.
52. Gaard 2011.
53. Gruen 2005, 163.
54. Mies 1998; ks. myös Oksala 2018.
55. Taylor 2017.
56. Taylor 2017, 50.
57. Salmi & Laakso 2005, 152, 154.
58. Taylor 2017, 50–51.
59. Taylor 2017, 52–53.